

ЖИЗНЕННАЯ ТРАЕКТОРИЯ КАК КОНЦЕПТ И ПРОБЛЕМА: ПОДХОД СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С.Хоружий

Несомненно, жизнь человека, взятая в ее целокупности, во всей последовательности ее стадий, ее содержаний, – естественный и даже необходимый предмет рассмотрения в любой концепции человека, любой из антропологий. Каким термином обозначить эту целокупность? Обычные выражения «жизнь» или «вся жизнь», «жизненный путь», «жизненное поприще» и т.п. слишком срослись с дискурсами обыденного языка, и для научной терминологизации более пригодна уже употребляемая «жизненная траектория», несмотря на физикалистские коннотации. Для ее обсуждения необходимо задаться каким-то исходным представлением о ней, пускай еще не определением, а хотя бы обозначением, наводяще-условной формулой. В качестве такого начального и сырого представления, мы будем считать, что *жизненная траектория (ЖТ) есть ансамбль базовых жизненных содержаний (содержаний индивидуального человеческого существования), рассматриваемый в хронологическом измерении и взятый во всей совокупности его изменений во времени*. Близким к ЖТ, но более общим и размытым понятием является биография, жизнеописание. ЖТ – определенный частный род жизнеописательного дискурса: если биография как таковая – совершенно вольная форма, то ЖТ – структурированное и систематизированное целое, в котором жизненные содержания, или же базовые блоки антропологического опыта, отобраны по определенным критериям и выстроены по определенным смысловым принципам. Поэтому произвольная биография еще не есть, вообще говоря, ЖТ в готовом виде, и ЖТ необходимо реконструировать по биографии или базе биографических данных.

Ансамбль жизненных содержаний – многомерное и гетерогенное образование, состав и строение которого мы будем обсуждать ниже. Сейчас лишь укажем главное разделение: в ЖТ различаются характеристики внешне-фактографические (демографические, социокультурные, экономические и т.п. данные) и характеристики внутренне-смысловые, относящиеся к разуму и сознанию (убеждения и идеи, этические и эстетические установки, эмоционально-психологические особенности, вкусы, реакции, ориентации и т.д. и т.п.). В зависимости от этих характеристик, выделяются различные виды ЖТ. Разумеется, основной вид – индивидуальная ЖТ, отвечающая конкретному лицу (эмпирическому, историческому, литературному...); но наряду с этим, возможны и формируемые по тем или иным критериям безличные, обобщенные траектории – эталонные, типовые, типизированные, стилизованные и т.д. и т.п. Одна из важнейших характеристик ЖТ – ее хронотоп, и в зависимости от его свойств, следует различать также ЖТ с точной локализацией в пространстве-времени или же неопределенной, размытой.

Я предложу определенный подход к проблемам реконструкции и трактовки ЖТ, возникающий в русле синергийной антропологии, развиваемого мной направления в современной неклассической антропологии. Для начала, однако, целесообразно обозреть совокупный контекст проблемы, набор всех крайне различных дискурсов, которые так или иначе занимаются реконструкцией ЖТ.

1. Реперторий контекстов

Прежде всего, перед нами выступает одно фундаментальное различие. Есть два очень разных антропологические задания: реконструировать чью-то, какую-то ЖТ (персональную или же типичную, обобщенную, статистическую и т.д.) или же свою собственную. В большинстве культур прослеживание ЖТ становится одним из заданий самого актора и автора, собственника данной ЖТ. Так возникают реконструкции ЖТ,

которые можно называть авторскими, или же собственными, или аутореконструкциями, в отличие от всех прочих как «несобственных». Начнем с обозрения первых.

А. Собственные реконструкции

Зачем человеку оказывается нужно восстанавливать свою ЖТ? Из множества возможных мотивов и ситуаций укажем сейчас лишь три основных.

1) Самая простая мотивация – чисто прагматическая. Представление о собственной ЖТ требуется человеку для его отношений с окружающим миром, для формирования своих стратегий любого рода – поведенческих, образовательных, профессиональных и др. Представление о собственной ЖТ необходимо иметь для ориентации в обстановке, в ходе развития вещей – для целей прокладывания дальнейшего пути и принятия жизненных решений. Здесь ЖТ реконструируется человеком в контексте его социальной ситуации и социальных практик, и для этих практических целей ему достаточна относительно поверхностная реконструкция, сосредоточенная, главным образом, на внешних характеристиках ЖТ.

2) Далее, авторскую реконструкцию ЖТ осуществляет *мемуарно-автобиографический дискурс*. Этот древнейший жанр, «описание своей жизни», являет множество вариаций; в зависимости от внешних обстоятельств и внутренних мотиваций рождаются мемуарно-автобиографические описания самой разной направленности и глубины. Особняком здесь стоят всевозможные «служебные автобиографии», в которых характер реконструкции и отбор материала деформированы теми или иными внешними рамками и заданиями. Однако и чистый автобиографический жанр, описываемый из одних внутренних побуждений автора, порождает также селективную реконструкцию, лишь принципы селекции теперь не формальны, а индивидуально-субъективны и прихотливы. Субъективная окрашенность проявляется множеством способов и, разумеется, такую окрашенность несет и реконструируемая ЖТ. Поэтика автобиографии – особая и большая область, в которую мы не входим. Отметим лишь, что со стороны ЖТ здесь можно проводить разделение на две категории с весьма размытой границей: реконструкции, более сосредоточенные, соответственно, на внешне-событийных и на внутренне-смысловых, интроспективных характеристиках ЖТ. Понятно, что к первой категории больше тяготеют автобиографии и мемуары людей действия (политиков, военных, общественных деятелей), тогда как ко второй – людей искусства и мысли. Автобиографии-исповеди, что достигают максимальной глубины, пристальности, проникновенности в реконструкции внутренних измерений ЖТ, – такие как тексты Августина, Игнатия Лойолы, Руссо – становятся классикой жанра, обретая значение ценных антропологических документов. И чрезвычайно редко возникают такие опыты, где культивируется баланс, равная зоркость и равнонаправленность реконструирующего усилия на внешнюю и внутреннюю реальность. К таким исключениям я бы отнес, скажем, «Семь столпов Премудрости» Лоуренса Аравийского.

3) Однако наибольшей глубины и полноты интроспекции, самоанализа, самоотчета требуют не столько задачи автобиографии, сколько задачи формирования и удостоверения самоидентичности. Как я показывал¹, конституирование самоидентичности есть в существенном сопоставление двух конструкций себя, «себя наличного» и «себя квинтэссенциального», ансамбля или каркаса основополагающих черт себя, согласно собственному (возможно, лишь интуитивному или полуинтуитивному) представлению о подлинном себе. Эта двустворчатая структура фиксирует раздвоенное строение идентичности, подобно тому – однако не точно так же! – как это делает, скажем, диада *idem – ipse* Рикера. Сопоставление, сличение створок – акт символической природы, две половинки структуры должны сойтись. И конструкция «себя наличного» необходимо включает реконструкцию пройденного пути, ЖТ. Здесь выпукло обнаруживаются

¹ С.С.Хоружий. Заметки об онтических конституциях // Фонарь Диогена. Международный антропологический журнал. 2015. №1. С.17-42.

некоторые важные особенности природы ЖТ, в частности, неотъемлемая связь с языком. Как верно утверждает Рикер, «терпят крах решения проблемы личной идентичности, игнорирующие нарративное измерение»². В подтверждение этого, мы замечаем, что когда ЖТ участвует в конституировании самоидентичности, она представляется как вербализация пережитого антропологического опыта, в последовательной форме нарратива. В дальнейшем, когда мы будем концептуализировать ЖТ, используя ее связь с витгенштейновским понятием формы жизни, а отсюда и с языковыми играми, мы убедимся, что лингвоаспекты ЖТ далеко не исчерпываются предикатом нарративности.

Здесь же упомянем еще, что аутореконструкция ЖТ в известной мере совершается и в *дневниковом жанре*, который в данном аспекте можно считать промежуточным между автобиографией и конституированием самоидентичности: будучи, как и жанр автобиографии, необычайно широк, жанр дневника может преследовать оба рода задач.

В итоге, мы обнаруживаем, что собственная ЖТ – одна из базовых реалий самосознания, внутреннего мира человека. Однако лишь в исключительных случаях сознание ставит задачу ее аутореконструкции со всесторонностью и полнотой, как в ее внешних, так и во внутренних характеристиках. Поэтому, будучи из числа базовых реалий, она тем не менее может присутствовать как на зрелом, отрефлексированном, так и всего лишь на смутном, интуитивном уровне.

Б. Несобственные реконструкции

Задачей о реконструкции ЖТ, уже не своей собственной, задаются в целом ряде традиционных культурных контекстов и дискурсов. Представим их кратко, начав с главного и очевидного.

4) *Биографический дискурс*, «жизнеописание» в его многочисленных видах и формах. По самому определению, в рамках данного дискурса реконструируются лишь индивидуальные ЖТ, но не типичные, обобщенные и т.п. С давних пор здесь выстраивался целый ряд самых разных способов представления ЖТ. Укажем лишь самые основные.

(а) «*Анкета*» во всех ее вариациях, хронологически упорядоченный свод формальных чисто фактических данных. Здесь преобладают частные и частичные своды, ограниченные теми или другими аспектами. Но надо признать, что и все подобные своды, такие скажем, как трудовая книжка, личный листок, медкарта, при всей частичности, тоже суть своеобразные представления ЖТ,

(б) *научно-документальная биография*, текст, где совокупность строго документированных данных превращена в нарратив, связный, однако исключающий привнесения любых сведений или событий не из базы данных,

(в) *беллетризованная биография*, очень старый жанр *biographie romancée*, допускающий самые разные степени беллетризации и не имеющий четкой границы с документальной биографией,

(г) особый род биографического дискурса – и соответственно, представления ЖТ – возникает в *кино*. В параллель вербально-текстовым биографиям и представлениям ЖТ, здесь создаются биографические фильмы, также подразделяющиеся на две категории с размытой границей между ними: соответственно, строго научно-документальные кинобиографии и кинобиографии с использованием элементов художественного кино. Изучение специфических особенностей представления ЖТ средствами кино – интересная и малоисследованная задача.

5) Самое популярное и привычное представление ЖТ доставляет, несомненно, *художественная литература*. Ряд ее жанров особенно прямо связан с задачей реконструкции ЖТ – классический психологический роман, роман воспитания (*Erziehungsroman*); но нередко и рассказ исполняет ту же задачу, скажем, многие самые

² П.Рикер. Я-сам как другой. М., 2008. С.145.

знаменитые вещи Чехова – блестящие образцы скупого и четкого прочерчивания ЖТ. Вместе с тем, надо отметить, что принципы реконструкции ЖТ в художественной литературе диаметрально противоположны таковым принципам в анкете или научной биографии. В последнем случае все содержания ЖТ принадлежат определенной базе данных и являются проверяемыми; в первом же случае сам собственник ЖТ, ее актер – литературный герой, и никакой базы личных данных нет в принципе (хотя обычно герой помещается в реальный исторический и бытовой план, содержания которого проверяемы). ЖТ здесь не реконструируется, а просто строится как эстетический предмет, на базе художественных заданий и посредством художественных методов. Особая большая задача здесь – анализ принципов и приемов построения ЖТ литературного героя в различные эпохи и в разных школах прозы.

6) Как и в случае биографии, параллель вербально-текстовому представлению ЖТ в художественной литературе доставляет *кино*, к которому теперь можно добавить и *театр*. Здесь также ставятся задачи построения ЖТ, рассматриваемой как эстетический предмет, с помощью художественных средств. Существенно, что здесь, в отличие от всех других ее представлений, ЖТ не описывается, а показывается наглядно и полномерно, в сочетании ее вербальных и визуальных содержаний, но зато – в жестко ограниченном времени, что создает проблемы с непрерывностью траектории. Но вновь подчеркнем, что кино, а равно и театр, как способы реконструкции или построения ЖТ пока особенно не анализировались.

Далее, наряду с искусством, существует немалый набор научных дискурсов, также занимающихся жизненными траекториями. Поставим на первое место тот, где наиболее прямо и систематически ставится проблема реконструкции ЖТ:

7) *Культурная социология*. Во многом промежуточный, интердисциплинарный характер и статус этого дискурса позволяет развить многосторонний подход к проблеме ЖТ, который сочетает разнообразные методологии, от эмпирического обследования до концептуально-философского анализа, и дает возможность основательно осветить как внешние, так и внутренние измерения ЖТ. В перспективе этот подход мог бы, возможно, играть собирательную роль для всей проблемы ЖТ, давая цельное, всестороннее представление феномена ЖТ с учетом данных всех причастных дискурсов, включая и сферу искусства.

8) *Медицина* также стремится сочетать эмпирический и статистический подход к ЖТ с их концептуальным осмыслением, хотя, разумеется, многие измерения ЖТ и, в частности, все социокультурные характеристики не входят в ее поле зрения. Задача реконструкции ЖТ решается здесь по-разному, но есть давняя и главная медицинская форма представления ЖТ: анамнез, или «история болезни». Это один из древнейших научно-культурных дискурсов, и явный интерес имеет задача, родственная археологическим штудиям Фуко: изучение «истории болезни» как определенного способа реконструкции ЖТ, во всей его многовековой эволюции. Из других медицинских форм представления ЖТ, помимо этой древнейшей, я сейчас упомяну лишь одну новейшую, методику базовых перинатальных матриц Грофа. Эта методика, сегодня уже весьма распространенная, дополняет традиционный анамнез весьма специфической интерпретацией ЖТ на базе анализа перинатального опыта, то бишь опыта процесса рождения. Этот способ реконструкции ЖТ методологически интересен тем, что здесь перед нами пример последовательно проводимой интерпретации всей ЖТ на базе единого порождающего принципа, а именно, определенной перинатальной матрицы.

9) *Психология и психотерапия* близки к медицине вплотную, в том числе, и в проблеме ЖТ, причем в них эта проблема занимает более центральное место. В особенности, это верно для психотерапии: можно сказать, пожалуй, что каждая школа психотерапии развивает собственную методику реконструкции ЖТ. Соответственно, здесь налицо богатое разнообразие подходов к проблеме, методов и приемов. Наиболее углубленные и детальные методики предлагает психоанализ, который в нашем аспекте

можно даже рассматривать как своеобразную науку о жизненных траекториях, строящуюся на постулате о том, что порождающим источником ЖТ служит бессознательное. Однако специфика всей данной области в том, что во главу угла здесь ставится не задача реконструкции ЖТ, а задача направленного воздействия на нее, ее модификации и коррекции.

10) *Философия*, как правило, не вводит понятия ЖТ и не включает его в свой концептуальный фонд. Поэтому специфически философские представления ЖТ практически отсутствуют. Но есть по крайней мере одно важное исключение, подтверждающее это правило: философия Кьеркегора. Уже и в целом, в своем общем типе, кьеркегоровская концепция человека может характеризоваться как своеобразная «философия жизненного пути». Философ определяет задание человека и смысл человеческого существования формулой «найти и проторить путь к вере», и согласно моей трактовке творчества Кьеркегора³, все шесть главных его трудов представляют собой различные сценарии этого пути или же в наших терминах, шесть способов дескрипции универсальной ЖТ, видящейся в сугубо христианском ключе, как последовательное (хотя очень не по прямой!) продвижение к особому способу существования, к жизни в вере, которая есть «современность Христу». Эта обобщенная ЖТ есть также, по Кьеркегору, последовательное прохождение трех «стадий на жизненном пути», что отвечают, соответственно, эстетическому, этическому и религиозному типам сознания.

Помимо Кьеркегора, мы не найдем других мыслителей, которые бы непосредственно развивали «философию ЖТ». Однако есть ряд современных концепций, которые в разной мере примыкают к проблематике ЖТ, рассматривая аспекты развития и изменений во времени человека и человеческого существования. Таковы концепции памяти, связи жизненных состояний, связности и непрерывности антропологического опыта и т.п. Весьма систематично такие концепции разрабатывали Дильтей и Бергсон; особенно близко к понятию ЖТ подходит Дильтей, когда он в «Описательной психологии» (1894) рассматривает «периоды жизни», каждый из которых «обладает самостоятельной ценностью» и связан с другими «телеологической связью». Вкупе их философии могли бы служить как необходимые пролегомены к полноценной концепции ЖТ, однако нельзя не учитывать того, что эти философии на львиную долю еще внутри «метафизики», старого философского способа, ныне дезавуированного и деконструированного в итоге длительной работы «преодоления метафизики». В новейшей философии можно найти более современные пути, подводящие к понятию ЖТ. Темпоральная связность антропологического опыта, связи и упорядочения жизненных состояний и периодов жизни сегодня могут анализироваться уже не на базе устаревшей дильтеевской концепции «развития душевной жизни», а, скажем, на базе феноменологии восприятия Мерло-Понти. Наибольшие же перспективы для философского изучения ЖТ открывают теория практик себя, выдвинутая Фуко, и понятие формы жизни Витгенштейна. Мы их рассмотрим позднее, поскольку будем опираться на них при постановке проблемы ЖТ в синергичной антропологии.

11) Конечно, те или иные формы представления ЖТ не могли не возникать в сфере *религии*. Не входя вглубь этой огромной и сложно устроенной сферы, я выделю лишь три домена, наиболее близких к нашей проблеме. Первый из них – это, разумеется, *агиография*, жития святых. Это – древний жанр со строгими канонами и традициями, и его задания включают в себя реконструкцию ЖТ по некоторым весьма специальным правилам и с подчинением ряду специфических дополнительных условий. Можно сказать, что в житии создается ЖТ особого рода, которую кратко можно назвать *типизированной индивидуальной ЖТ, снабженной дополнительными специфически религиозными измерениями*.

³ С.С.Хоружий. Беглец в оковах // Он же. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 221-375.

Далее, упомянем такой квазирелигиозный домен как *астрология* (составление гороскопов) и *мантика* (практики гадания). Задача реконструкции ЖТ здесь ставится напрямик, и гороскоп – специфическая форма представления ЖТ.

Наконец, столь же причастный к нашей теме домен – *аскетическая традиция*, в которой создается и воспроизводится определенная духовная практика, являющая собой цельный способ жизни. Здесь возникает совсем иной выход к задаче реконструкции ЖТ. Духовная практика есть в терминах Фуко холистическая практика себя со строгим методом и ступенчатой структурой. Как я уже давно показал⁴, ею создается органон ее опыта, полный свод правил его подготовки, организации и интерпретации. Органон дает всестороннее аналитическое описание опыта практики в последовательном упорядочении по ее ступеням, и этот структурно-смысловой порядок прямо соотносим с темпоральным порядком прохождения практики ее адептом, подвижником. Тем самым, органон соотносится и с жизненными траекториями, которые соответствуют способу жизни в практике, тому, что в христианской практике, исихазме, именуется *to bios hesychastos*. Он доставляет стержень, скелет или базовую модель для всех этих траекторий, и на его основе могут реконструироваться типичные ЖТ человека аскетической формации. За счет наличия органона, духовная практика и, в первую очередь, исихастская практика служит в синергичной антропологии как массив эталонного антропологического опыта, наделенного эпистемологической прозрачностью, и в силу этого мы еще вернемся к ней ниже.

12) В качестве последнего из контекстов нашей проблемы мы затронем *антропологию*. Проблема, бесспорно, является антропологической, и было бы естественно, если бы именно здесь в первую очередь и сосредоточивались исследования жизненных траекторий. В действительности, однако, это не так. Классическая европейская антропология Аристотеля-Декарта-Канта почти не ставила данной проблемы, и мысль Кьеркегора, сфокусированная на последней, выпадает из ее русла точно так же, как и из русла классической метафизики. В 20 в. вместо классической антропологии, а отчасти и философской антропологии на первый план выдвинулись постепенно структурная и культурная антропология. Однако и в этих неклассических направлениях понятие ЖТ и задача ее реконструкции, по сути, также не нашли места. Основная причина в том, что базой данных и главным полем исследования здесь избирается опыт первобытных культур и мифологического сознания (индейцев Амазонии у Леви-Строса, полинезийских племен – у Малиновского и Маргарет Мид, африканских ндембу – у В.Тернера и т.д.). В подобных культурах еще нет сформировавшейся индивидуальности, в них человек – родовое существо и понятие ЖТ, будь то индивидуальной или типовой, в их контексте неорганично и ненужно. Быть может, здесь стоило бы ввести понятие «родовой ЖТ», которая описывала бы течение жизни члена племени как переход из круга мифов и обрядов детства – через ритуалы инициации – в круг мифов и обрядов зрелости – а затем и в аналогичный круг старости. Эта родовая ЖТ, равно принадлежащая всем членам племени, имела бы, однако, кардинальное отличие от ЖТ современного человека. В силу известного свойства а-историчности мифологического сознания, которое производит «специализацию», опространствление истории и космоса, их перевод в синхроническую перспективу, – те переходы, что составляют ЖТ члена племени, суть не столько события во времени, сколько пространственные переходы меж регионами мифокосмоса. И краткости ради можно сказать, что родовая ЖТ разворачивается не во времени, а в пространстве, не в диахронии, а в синхронии.

Примечательно, что близкая ситуация по отношению к концепту ЖТ обнаруживается и в далеко не первобытной культуре Бали, какую она реконструируется в символической антропологии К.Гирца. В этой культуре, по Гирцу, формируется глубоко деиндивидуализированное и до крайности универсализованное представление об

⁴ С.С.Хоружий. К феноменологии аскезы. М., 1998.

эмпирическом человеке, члене общества, так что «ярчайший парадокс балийских определений личности состоит в том, что они являются в нашем смысле обезличивающими»⁵. Что же до восприятия времени, то «балийцы стирают три самых важных источника ощущения времени», они «воспринимают друг друга в непосредственном настоящем, в собирательном «теперь»», а помимо этого лишь «переживают... линейный прогресс стандартного внеличного времени... течение которого можно измерить часами и календарем»⁶. В итоге, балийскому сознанию присущи «деперсонифицирующая концепция личности» и «антивременная концепция времени»; и мы заключаем отсюда, что для балийской культуры также отнюдь не органично и не адекватно представление об индивидуальной ЖТ, которая разворачивается во времени.

Напрашивается и более общий вывод: понятие ЖТ ассоциируется преимущественно с такими антропологическими и социальными формациями, в которых особо акцентируются принципы личности и индивидуальности. Это соответствует ареалу западной и несколько шире, христианской культуры. Поэтому является разумным ставить и изучать проблему ЖТ, в первую очередь, в рамках таких теорий или дискурсов, которые базируются на опыте данной культуры. Выше мы уже указали основные из этих дискурсов, релевантные для нашей проблемы; однако вне рассмотрения остался, по меньшей мере, еще один: Восточнохристианский дискурс. В нем выработаны оригинальные антропологические и персонологические позиции, питающим истоком которых служит духовный опыт, культивируемый в аскетической традиции исихазма. Подобно анализу примитивного сознания в структурной и культурной антропологии, проделанный мной анализ исихастского опыта также выводит к целому ряду общеантропологических понятий, принципов, парадигм, развитие и обобщение которых позволяет сформировать цельную антропологическую концепцию. Этой концепции я дал название синергийной антропологии. Существенно, что в отличие от примитивного сознания, исихастское христианское сознание глубоко личностно. Поэтому в синергийной антропологии также возникает развитый дискурс личности, с учетом современного опыта получающий плюралистическую форму: здесь описывается ансамбль различных модусов субъектности и парадигм идентичности человека. В рамках подобной антропологии проблема ЖТ может найти вполне содержательную постановку, которую мы далее и наметим.

2. Понятие жизненной траектории в призме синергийной антропологии

2.1. Элементы оснований подхода

Стратегия построения синергийной антропологии в крупном та же, что применяется в структурной и культурной антропологии: избирается некоторый исходный массив антропологического опыта – он тщательно, всесторонне анализируется – а затем найденные свойства и закономерности, получив обобщенную интерпретацию, распространяются на более широкие сферы опыта – так что в итоге возникает, как уже сказано, цельная антропологическая концепция. Данную эвристическую схему я называю «стратегией спасенного клочка»: так Гуссерль некогда обозначил знаменитый когнитивный акт, где извлекалось положение *cogito ergo sum*, поскольку данный акт послужил Декарту стартовым клочком, плацдармом, отправляясь с которого он развил цельный способ познания, когнитивную парадигму. В культурной антропологии, «клочок» – тот или иной препарированный массив опыта примитивного сознания, в синергийной антропологии, это – опыт исихастской практики.

Как сказано выше (п. 11), исихастская практика обладает строгим методом и более того, органом своего опыта, который представляет процесс прохождения практики как

⁵ К.Гирц. Личность, время и поведение на Бали // Он же. Интерпретация культур. М., 2004. С.443.

⁶ Там же. С.444.

ступенчатое восхождение. В этом восхождении человек трансформирует себя в своих энергиях (т.е. себя как определенную конфигурацию энергий), ориентируя эти энергии ко встрече с Онтологическим Другим, также в его энергиях. На определенной ступени, встреча онтологически различных энергий достигается, после чего на дальнейших, высших ступенях трансформацию энергийной конфигурации или, в богословском дискурсе, преобразование человека, осуществляют уже энергии Другого, интерпретируемые исихастом как Божественные энергии, энергии иного образа бытия. Данный образ при этом характеризуется как Личность, или же «личное бытие-общение». За счет иного бытийного статуса Божественных энергий, на этих ступенях делается возможным актуальное трансцендирование человека в его энергиях – совершенное соединение человеческих и Божественных энергий, выражаемое богословским понятием обожения, *theosis*. По самому определению, полнота такого соединения не осуществима в пределах здешнего, эмпирического бытия, так что высшие ступени практики отвечают лишь подступам к обожению и его начаткам.

Для концепции человека в первую очередь существенны следующие элементы этого восхождения-трансцендирования:

1) человек здесь рассматривается как энергийная конфигурация, исключительно в дискурсе энергии, бытия-действия. Ему не приписывается ни «сущности человека», ни каких-либо других отвлеченных эссенциальных характеристик,

2) в ходе практики формируется конституция человека, структуры его личности и идентичности,

3) решающую роль в конституировании человека играют энергии Онтологического Другого, с которыми необходимо достичь встречи. Это событие встречи есть рубеж перехода к высшим ступеням практики, носящий богословское название *синергии*. С антропологической стороны, синергия означает достижение открытости, разомкнутости человека (в его энергиях) для энергий Другого. Иными словами, *решающее событие в ходе практики – это размыкание человека в его энергиях, а точнее – онтологическое размыкание*, встреча с энергиями Онтологического Другого, обладающего иной бытийной природой и потому сущего за пределами опыта, сознания и существования человека. Опыт, в котором достигается подобная встреча, мы называем предельным антропологическим опытом. Понятие размыкания, становящееся для нас центральным, ввел Хайдеггер в «Бытии и времени» (*Erschliessen, Erschliessung*), но синергийная антропология строит свою, несколько иную его трактовку.

Вкупе пункты 2,3 означают, что в исихастской практике мы находим определенный способ или парадигму конституции человека: человек конституируется, осуществляя размыкание себя в предельном опыте встречи (энергийной) с иным образом бытия, что естественно называть *онтологическим размыканием*. Практика и ее органон представляют это конституирование конкретно и детально, как восхождение по определенным ступеням трансформации себя, с детальной дескрипцией всей создаваемой серии, или иерархии энергийных антропологических структур. Это означает, что практическая антропология исихазма доставляет достаточно полный способ дескрипции определенной антропологической формации – человека, конституирующегося в онтологическом размыкании. Данный способ не использует никаких базовых концептов классической антропологии (как то сущность человека, субъект, субстанция и др.) и является альтернативным по отношению к ней. Но пока он развит лишь на одном «спасенном клочке» исихазма.

По нашей стратегии, далее следуют задачи экспансии, продвижения с исихастского плацдарма к полноценной неклассической антропологии. Анализируя дискурс исихастской антропологии, мы находим и выделяем в нем концептуальные и эпистемологические элементы, несущие потенциал обобщения. Понятие онтологического размыкания оказывается применимо и к опыту других духовных практик, помимо исихазма, таких как суфизм, йога, дзэн, даосизм. Но это слишком малое продвижение.

Напротив, антропологическое размыкание как таковое – понятие великой общности и широты, человек размыкает себя во множестве самых разных своих активностей, включая, скажем, все акты чувственного восприятия. Однако конститутивным, конституирующим человека является отнюдь не любое такое размыкание, но только *размыкание в предельном опыте*. Именно это понятие и оказывается главной опорой, ключевым средством для продвижения к общей неклассической концепции человека. Тут синергичная антропология сближается с новейшей французской антропологией, в которой, начиная с Батая и Бланшо, предельный опыт выступает центральным понятием. Но я трактую предельный опыт иначе, в связке с размыканием.

Решающую роль играет то наблюдение, что опыт, выводящий к пределам сознания и существования человека как такового, это отнюдь не только религиозный (мистический, бытийный) опыт, добываемый при встрече с проявлениями иного образа бытия. Наглядный пример – антропологические паттерны, индуцируемые из бессознательного. Последнее, по самому определению, вне горизонта сознания, так что опыт его воздействий – предельный опыт, причем именно опыт размыкания: чтобы действовать под эгидой бессознательного, человек должен себя открыть, разомкнуть для его воздействий. Однако данное размыкание в предельном опыте не есть онтологическое размыкание, поскольку бессознательному не сопоставляется никакого особого способа бытия, и онтологический статус сферы бессознательного соответствует наличному бытию, она принадлежит области сущего, онтического. Поэтому размыкание навстречу воздействиям бессознательного мы называем *онтическим размыканием*. Поскольку же паттерны сознания и поведения, индуцируемые из бессознательного, формируют конституцию человека (невротические, психотические и т.п. типы конституции), то это онтическое размыкание, как и онтологическое, задает определенную парадигму конституции, и с нею – антропологическую формацию.

Итак, человек конституируется, размыкая себя в предельном опыте: таков базовый тезис новой антропологии, возникающий из анализа опыта исихазма. Равным образом, к нему можно прийти и из анализа опыта других школ духовной практики. Понятие «парадигма конституции человека» становится в центр антропологической дескрипции, взамен «сущности человека», и это означает переход к плюралистической антропологии, ибо, в противоположность сущности человека, парадигма конституции человека не единственна. Как мы показываем, существует всего три способа размыкания человека в предельном опыте: помимо вышеназванных онтологического и онтического размыкания, возможно еще только *виртуальное размыкание*, осуществляемое в виртуальных антропопрактиках типа обитания в киберпространстве. Тем самым, новая концепция человека представляет его как существо, реализующееся в трех антропологических формациях: соответственно, Онтологический, Онтический и Виртуальный Человек.

В каждый из периодов истории преобладает, как правило, одна из этих формаций, и исторический процесс получает антропологическое представление как процесс смены доминирующих антропоформаций. Так, Средние Века были временем Онтологического Человека, в 20 в. доминировал преимущественно Онтический Человек, а на рубеже тысячелетий, в наши дни, продвигается к доминированию Человек Виртуальный. Разумеется, доминантность той или другой формации человека решающим образом сказывается на социальном уровне реальности, и синергичная антропология развивает особый аппарат, позволяющий раскрывать антропологическую подоснову социальных явлений и процессов, давая им таким образом антропологическую интерпретацию.

2.2. Дискурс и концепт ЖТ

Этот минимум сведений о нашем подходе, при всей скудости, все же дает возможность перейти к задаче о построении концепта ЖТ. В начале этого текста мы обозначили те компоненты, из которых должны складываться жизненные траектории,

предварительно и неопределенно, как «базовые жизненные содержания», или же «базовые содержания человеческого существования», сразу заметив лишь, что эти содержания должны характеризовать как внешние стороны существования человека, так и его внутреннюю реальность. Ясно также, что ансамбль этих содержаний должен быть достаточно богат – обширен, разнообразен, дифференцирован – для того, чтобы с его помощью можно было описать темпоральные изменения личности и существования со всей детальностью. С учетом этих условий, мы должны теперь найти дискурс, дающий конкретную репрезентацию и экспликацию жизненных содержаний. Выбор заведомо неоднозначен: в Разделе 1 мы указали добрую дюжину дискурсов, близких к задаче реконструкции ЖТ, и априори каждый из них имеет адекватные средства для описания жизненных содержаний в их изменениях. Но нашей целью является постановка проблемы ЖТ в рамках нашего собственного направления, синергичной антропологии. Мы будем опираться на ее понятия, однако для постановки проблемы ЖТ на общем уровне желательно ее аппарат дополнить, поскольку средства и способы дескрипции темпоральных изменений в нем слишком диверсифицированы, слишком разнятся для разных антропоформаций. Для применения в контексте синергичной антропологии, привлекаемые дискурсы жизненных содержаний должны быть философскими, достаточно универсальными и притом не принадлежащими к старому руслу классической метафизики. Это оставляет для нас, по сути, всего две полноценные возможности: дискурс экзистенциальной аналитики раннего Хайдеггера и дискурс «форм жизни». Концепт «форма жизни» принадлежит позднему Витгенштейну, но близкие понятия вводились и в антропологиях Фуко, Делеза: так, в книге Делеза о Фуко фигурируют «форма-Человек», «форма-Сверхчеловек» и др., трактуемые как динамические формации, итог сочетания сил разной природы. Однако в постструктуралистской мысли такие понятия служат выражению отчетливой тенденции к де-индивидуализации и даже де-антропологизации, расчеловечению дискурса, что делает их едва ли пригодными для нашей задачи дескрипции индивидуальных жизненных траекторий. Остается концепция Витгенштейна.

В известной мере, у Витгенштейна и Хайдеггера – два параллельных, равносильных способа дескрипции антропологической реальности; как отмечает В.Бибихин, «хайдеггеровским экзистенциалам у Витгенштейна соответствуют элементы жизненной формы и «нити ковра жизни»⁷. Но в то же время, они едва ли не противоположны по своим дискурсивным свойствам. Экзистенциальная аналитика – чрезвычайно богатая, строго и тщательно организованная концептуальная формация, несущая в себе цельную и определенную концепцию человека (в которой человек конституируется, достигая подлинного бытия-к-смерти путем воздействия ужаса). Такая формация отнюдь не может использоваться как некое нейтральное средство или технический аппарат антропологического описания, ее использование *volens nolens* означает принятие данной концепции человека.

Совершенно иное – формы жизни. Безусловно, это также – богатый способ антропологического описания (жизненных форм множество, и они еще разнообразнее, нежели хайдеггеровские экзистенциалы), но он не получает у Витгенштейна никакого развитого концептуального аппарата. Чтобы верно понять этот самый популярный концепт Витгенштейна, надо прежде всего увидеть его своеобразную роль в контексте поздней мысли философа. Главная идейная установка этой мысли – примат, а то и диктат языка во всем комплексе практик человека и общества. В первую очередь, эта установка проводится посредством центрального понятия *языковой игры*, сводящего в единую синтетическую цельность собственно язык, языковые высказывания и те неязыковые активности и реалии, к которым относятся высказывания. В парафразе Бибихина,

⁷ В.В.Бибихин. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С.335.

языковая игра – «суммарное целое языка и деятельности, с которыми он переплетен»⁸. Что же касается формы жизни, то она не получает никакой дефиниции, а равно и не указывается каких-либо главных свойств, определяющих черт форм жизни. По Витгенштейну, эти формы – это «непосредственные данности», суть и содержание которых раскрываются единственным путем – через их прямейшую связь с языковыми играми. Рассматривая формы жизни в их функционировании у Витгенштейна, мы понимаем, что они суть не что иное как жизненные содержания, взятые в их нерасторжимой связи, слитости и переплетенности с языком. Беспредельную близость этой связи Библихин передает сильно и выразительно: «Боль, мысль, смерть, знание я несу в своей форме жизни. Они нити жизненного ковра. Они всегда со мной. Бывают ли они отдельно от слова? На свою форму жизни или ее части я могу указать только таким образом, что они будут внутри этого указывания его главной частью. Слово, каким я их называю, будет состоять из них. Для раздвоения на чувство, с одной стороны, и обозначение, с другой, места не остается»⁹.

Вывод отсюда тот, что форма жизни для Витгенштейна – понятие, которое призвано подкреплять, усиливать центральное понятие языковой игры, показывая и подчеркивая, что языковая игра выходит далеко за пределы собственно языковой сферы: она вбирает в себя жизненную ситуацию и жизненную среду, формирует их и управляет ими. Кратко говоря, смысл понятия в том, что на поверку *в языковой игре заключена и форма жизни*. И в соответствии с этим, назначение понятия – служить выражением примата и диктата языка.

Однако сама по себе «форма жизни» – очень емкая формула, несущая большой потенциал, возможности множества разных истолкований и применений. Очень легко отделить формулу от связи с языковой игрой и придать ей самостоятельное существование, используя ее в самых разных антропологических контекстах. Именно это имеется в виду в утверждении современного автора: «Пользуясь методологией позднего Витгенштейна, чрезвычайно легко построить теории всего что угодно, чем и занимались несколько поколений философов и критиков»¹⁰. К построениям такого рода принадлежит, в частности, и применение понятия формы жизни к описанию жизненных траекторий в работах Д.Ю.Куракина и др.¹¹: связь с оригинальной витгенштейновской трактовкой здесь скорее номинальна. В целом, в современной научной практике налицо уже богатая история применений концепта Витгенштейна, и в этих применениях близость к трактовке самого Витгенштейна, стоящей на позициях лингвоабсолютизма и предельно сближающей форму жизни с языковой игрой, весьма варьирует, выступая своего рода свободным параметром.

Нам же сейчас существенно, что, как видно из витгенштейновского показа жизненных форм, они охватывают все и любые жизненные содержания. Форма жизни – гибкое и пластичное образование, она легко связывается и взаимодействует с другими формами жизни, она способна к изменениям, и на языке меняющихся форм жизни возможно описывать изменения человека и его ситуации. К тому же, Витгенштейн оставляет данное понятие очень свободным, до грани произвола, оно не несет жесткой связи с какой-либо антропологической или философской концепцией или концептуальным аппаратом. Поэтому мы, вслед за Д.Ю.Куракиным (но отнюдь не присоединяясь к его трактовке концепта), также находим, что концепт формы жизни является наиболее подходящим для описания жизненной траектории человека. Уточняя

⁸ Там же. С.505. Дефиниция самого Витгенштейна такова: «Языковой игрой я буду называть ... единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен». Философские исследования, I,7. (Л.Витгенштейн. Философские работы. М., 1994. С.83.)

⁹ Там же. С.386.

¹⁰ В.П.Руднев. Божественный Людвиг. Витгенштейн: формы жизни. М., 2002. С.222.

¹¹ См. напр.: D.Kurakin. Russian Longitudinal Panel Study of Educational and Occupational Trajectories: Building Culturally-Sensitive_Research_Framework. Moscow, HSE, 2014.

наше исходное полуинтуитивное ее понимание, мы примем теперь, что индивидуальная ЖТ – это *хронологически упорядоченный ансамбль всех форм жизни, принадлежащих определенному актору*.

Для применения к проблеме дескрипции жизненных траекторий понятие формы жизни необходимо конкретизировать. В целом, мы хотим сохранять верность трактовке Витгенштейна, но она должна быть существенно эксплицирована, дополнена и уточнена. Закрепим, прежде всего, ряд ее общих свойств:

1) Примем, что форма жизни – не универсальное, а индивидуальное и индивидуальное понятие: она не характеризует человека как принадлежащего некой категории или группе, но выделяет его как индивидуальность.

2) Будем считать, что в своем отношении к «течению жизни», к темпоральности форма жизни противоположна жизненной траектории: если последняя сугубо диахронична, описывает развитие во времени, то первая – синхронична, принадлежит определенному моменту, хронологическому срезу (хотя может характеризовать и некоторый период).

3) Будем учитывать, что форма жизни – понятие собирательное, со сложным составом и строением: она должна включать характеристики, относящиеся ко всем основным сторонам личности и существования человека, как к внешней его ситуации, так и внутреннему миру.

Последним свойством имплицитно исходит и самое крупное структурное деление: можно принять, что форма жизни складывается из «внешней формы» и «внутренней формы». Внешняя форма содержит каркас сведений о человеке в мире и обществе, отражает его *социализацию*; внутренняя же форма – каркас сведений о внутреннем мире и строе человека, она передает его *конституцию*. Две формы не являются всецело раздельными, но имеют существенное пересечение, интерфейс. Так, важнейшей характеристикой формы жизни, по Витгенштейну, почти ее синонимом, служит языковая игра, и она принадлежит как внутренней, так и внешней форме. Состав внешней формы очевиден: сюда входит синхронный срез данных, фиксирующих концентрически расширяющиеся сферы внешнего жизненного мира человека: лично-антропологическая сфера – семейно-домостроительная – образовательная и/или профессиональная – сфера групповой социализации, культурной, политической, экономической и проч. Что касается внутренней формы, то ее состав и строение, как уже сказано, в значительной мере определяются конституцией человека. Как концепт, конституция человека систематично представлена в синергийной антропологии, и здесь нам уже следует переходить на ее позиции.

В данном подходе¹², конституция человека трактуется как «полномерный каркас энергийной конфигурации человека, или же ансамбля всех его проявлений»; при этом, она теснейше связана с идентичностью, представляя собой расширение последней до антропологической полномерности; меж тем как идентичность, в свою очередь, может рассматриваться как структурное ядро конституции. Как указано выше (Раздел 2.1), конституция формируется путем размыкания человека в предельном опыте и не является единственной: соответственно трем способам антропологического размыкания в предельном опыте, существуют три базовые парадигмы конституции человека, и они определяют три антропологические формации, обозначаемые как Онтологический, Онтический и Виртуальный Человек. Как сами эти формации, так и порождающий их опыт, практики, в которых они конституируются, различаются весьма радикально. Поэтому данным различием порождается определенное структурирование множества всех форм жизни: в нем выделяются три подмножества, отвечающие названным антропоформациям. Надо сразу задать вопрос: переносится ли это деление и на жизненные траектории? Можно ли говорить, что множество всех жизненных траекторий

¹² См. С.С.Хоружий. Заметки об онтических конституциях. Раздел 1.

также разделяется на три подмножества, где собраны жизненные траектории, соответственно, Онтологического, Онтического и Виртуального Человека? — Ответ отрицателен. Конституция человека может меняться на протяжении его жизни, и, вообще говоря, *принадлежность к определенной антропоформации не является инвариантом жизненной траектории*. В разные периоды жизни человек может репрезентировать разные антропоформации, так что ансамбль форм жизни, составляющих его жизненную траекторию, может включать в себя формы, отвечающие разным формациям.

Как видим, концептуализация ЖТ уже продвинулась. Жизненная траектория — хронологически упорядоченная серия форм жизни, которые мы относим к индивидуальному актору, собственнику траектории. Каждая форма жизни — соединение формы внешней, создаваемой социализацией актора, и формы внутренней, создаваемой его конституцией. В соответствии с тремя базовыми парадигмами конституции, возникают три основных вида форм жизни: формы жизни Онтологического, Онтического и Виртуального Человека. Каждая ЖТ может включать формы жизни как одного вида, так и различных, и в зависимости от этого, следует выделять два класса траекторий, которые можно называть, соответственно, «чистыми» и «смешанными» по отношению к антропологическим формациям. И наконец, в концептуализацию ЖТ должна, безусловно, входить и роль языковой игры. Мы не стоим на витгенштейновской позиции лингвоабсолютизма, тотального диктата языка, но наличие определенного вербального аспекта, вербального измерения как у траектории в целом, так и у каждой формы жизни в ее составе — неоспоримо. Поэтому понятие языковой игры также привходит в дескрипцию ЖТ, и реконструкция последней необходимо включает в себя реконструкцию соответствующей серии языковых игр. Феномен языка принадлежит интерфейсу Социального и Антропологического, и языковые игры, как мы заметили, принадлежат интерфейсу внутренней и внешней формы жизни, так что в каждой некоторым образом сопрягаются «игры социализации» и «игры конституции». В свою очередь, «игры конституции» подразделяются на три вида, отвечающие базовым антропоформациям. Эти три вида кардинально отличаются друг от друга: вербальные практики Онтологического, Онтического и Виртуального Человека носят радикально разный характер.

В случае Онтологического Человека в его христианской (исихастской) репрезентации, конституция человека формируется в его восхождении по ступеням исихастской практики. Каждой ступени соответствует, вообще говоря, своя форма жизни и свой комплекс вербальных практик. Для разных ступеней формы и функции этих практик также различны, однако взаимосвязаны и взаимосогласованы в рамках единой задачи восхождения всей исихастской Лествицы к телосу обожения. Иными словами, в вербальном аспекте, исихастская Лествица может рассматриваться как упорядоченная последовательность языковых игр, и притом весьма специфических, поскольку ведущую роль в них играет речь молитвы. Ниже мы скажем еще немного о специфике подобных игр. Вербальность Онтического Человека носит абсолютно иной характер, тесно связанный с главным отличием данной формации, предикатом сингулярности¹³. Но эта формация, в свою очередь, плюралистична и диверсифицирована, она включает весьма несходные между собой субформации. Основные из них, «Человек Фрейда» и «Человек Ницше», нами бегло описаны в «Заметках...», однако реконструкция отвечающих им форм жизни и языковых игр далеко еще не проделана. (Исключение составляют вербальные практики «Человека Фрейда», которые усиленно изучались в психоанализе. Они складываются под воздействием паттернов бессознательного и характеризуются присутствием тех или иных аномальных речевых паттернов, каковы оговорки по Фрейду, заикливания, утери связности и т.п.) И в еще большей мере это можно сказать о формах жизни и языковых играх Виртуального Человека. Они остаются неизученными, и на общем уровне можно лишь указать, что в вербальных практиках этой формации

¹³ Наша трактовка сингулярности, отчасти родственная концепции «номадических сингулярностей» Делеза, представлена в «Заметках об онтических конституциях», разд. 2.

торжествуют обрывочность речи, отсутствие систематических и законченных рассуждений.

Итак, сколько-нибудь основательное описание покуда имеют лишь вербальные практики Онтологического Человека. В силу этого мы ограничимся ниже рассмотрением лишь данной формации.

3. Жизненные траектории Онтологического Человека

Отметим прежде всего, что рассматриваемый класс ЖТ обладает рядом характерных отличий. Наиболее существенное из них связано с тем, что Онтологический Человек конституируется в практике себя – холистической практике аутотрансформации, в которой человек как целое последовательно преобразует себя к определенному финальному состоянию, телосу. Холистический характер практики означает, что в продвижение к телосу вовлекаются все аспекты, все измерения человеческого существования, откуда, в свою очередь, следует, что все составляющие ЖТ, относящиеся к личной жизни актора, его семейному положению, образованию, социально-трудовой деятельности и проч., сообразованы с конститутивной практикой и в той или иной мере подчинены ей. И в нашей терминологии это значит, что у *ЖТ Онтологического Человека внешняя форма в той или иной мере определяется внутренней*. Внутренняя же форма, как соответствующая продвижению к телосу, носит направленный, телеологический характер, и за счет этого ЖТ приобретает внутреннее единство, становится осмысленной и направленной цельностью. В этом смысле, можно сказать, что ЖТ Онтологического Человека представляет собою «путь», или же «путь-к», члениющийся в соответствии со строением исихастской Лествицы.

Наглядно и ярко эти особенности видны у одного небольшого класса ЖТ: ЖТ лиц, признанных святыми. Как известно, у святых жизненный путь в целом носит особое имя, *житие*, и в этом особом имени выражено не что иное как именно полная подчиненность внешней формы жизни – внутренней, смысловой. В нашем контексте можно сказать, что святость – это именно характеристика ЖТ, которая относится ко всей ЖТ в целом и выделяет определенный класс ЖТ: такие, у которых внешняя форма всецело подчинена внутренней, а внутренняя, в свою очередь, соответствует парадигме обожения. При этом принадлежность к данному классу устанавливается путем специального комплекса удостоверяющих процедур: «Святость, в строгом смысле, не есть прижизненное состояние или качество... В культе святых церковное сознание принимает, что святость есть состояние или качество, которое может быть признано как ... удостоверенная принадлежность конкретной человеческой личности, но только в полноте и по завершении ее земной судьбы»¹⁴.

Но здесь пора сделать важное уточнение. Да, парадигма конституции Онтологического Человека имеет строение исихастской Лествицы, однако в конкретных репрезентациях этой антропоформации – или, проще сказать, у эмпирических, и далеко не святых индивидуумов – мы, вообще говоря, не найдем точного и полного воспроизведения данной парадигмы. Это – проявление универсального обстоятельства: любые теоретические модели, схемы, как правило, не осуществляются в эмпирической реальности в чистом и точном, эталонном виде. Конкретней же, точное и полное формирование антропоструктур, отвечающих конституции Онтологического Человека, осуществляется лишь собственно исихастами, членами специфического сообщества адептов духовной практики – узкой группы, подчиняющей всю свою активность, весь строй своего существования прохождению данной практики. Но к формации Онтологического Человека мы относим отнюдь не узкую группу; напротив, мы считаем, что это – доминирующая формация всего христианского Средневековья. Какова же

¹⁴ С.С.Хоружий. Исследования по исихастской традиции. Т.1. К феноменологии аскезы. СПб., 2012. С.118.

конституция всех тех бесчисленных представителей формации, кто не является исихастами?

Ответом на вопрос служит представление всего состава формации согласно модели концентрических сфер. Сообщество исихастов – центральная сфера, малое ядро в составе формации, где хранится и точно, тождественно воспроизводится опыт конститутивной антропологии. Дальнейшие же сферы составляют то, что в синергичной антропологии именуется *примыкающим слоем* исихастской практики и исихастского сообщества: к ним принадлежат те, кто, не притязая исполнять исихастскую практику во всей полноте, тем не менее усваивает какие-то ее части, элементы, принимает для себя принципы исихастской духовности и строй исихастской жизни. В этом смысле, все они, хотя в разной мере, *ориентируются* на исихастскую практику и к ней *примыкают*. С ростом расстояния от центральной сферы степень близости, примыкания к способу жизни в практике последовательно убывает. У всех участников примыкающего слоя основу конституции составляют структуры, принадлежащие парадигме конституции Онтологического Человека, отчего мы и относим их к данной формации. Однако у всех них эта парадигма представлена уже не в полноте, а с изъятиями, она может быть выражена не столь отчетливо, отчасти смазана, заслонена чуждыми элементами и т.п. — В итоге же, конституция обычного представителя формации Онтологического Человека складывается из исихастского ядра, но представленного неполно и по-разному сопрягающегося с иными, чужеродными конститутивными элементами, отнюдь уже не из структур духовной практики.

Таков характер внутренней формы жизни, а следом за нею, и внутренней формы ЖТ Онтологического Человека. В согласии с ним, реконструкция ЖТ должна следовать ступенчатому строению исихастской Лествицы, фиксируя все соответствия с ним, равно как несоответствия, отклонения от него. Что до внешней формы, то ее основные элементы универсальны и не зависят от формации – хронотоп ЖТ, личные данные в жизненной последовательности, параметры образования и профессии, трудовой деятельности и социальной активности... Однако, как мы сказали, в формации Онтологического Человека всегда в той или иной мере существует подчиненность внешней формы внутренней. Принадлежность к формации выражается через принадлежность к примыкающему слою исихастской практики, и это примыкание так или иначе отражается на внешней форме ЖТ. Реконструкция ЖТ должна выявлять и фиксировать эти внешние проявления парадигмы конституции. Далее, отдельно необходимо реконструировать упомянутую последовательность вербальных практик или точнее, языковых игр. Основу для такой реконструкции может доставить проделанная мной дескрипция вербальных практик, отвечающих блокам исихастской Лествицы¹⁵. И наконец, существует еще особый вопрос о связности ЖТ, соотношении в ней начал непрерывности и разрывности, дискретности: необходимо проследить, как формы жизни, образующие ЖТ, сменяются и переходят одна в другую.

В итоге, наши задачи, в основном, выполнены: мы сформировали некоторое понятие ЖТ и наметили процедуру реконструкции ЖТ, пускай лишь для формации Онтологического Человека. Конечно, весьма желательно испытать эти концептуальные построения на практике, представив реконструкцию какой-либо конкретной ЖТ. Но здесь наши возможности весьма ограничивает проблема получения достаточной базы данных. Мы вступаем на почву эмпирической социологии: любая ЖТ принадлежит некоторому конкретному актору, и для получения полных данных о ней нужны, вообще говоря, эмпирические обследования, специально приспособленные к проблеме реконструкции форм жизни и ЖТ. Но таковых пока нет, а наличные источники по примыкающему слою исихазма, как правило, очень отрывочны в части сведений о конкретных акторах.

¹⁵ См. С.С.Хоружий. Функции и формы вербальности в духовных и близких к ним антропологических практиках // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5. С.59-88.

Исключение составляет категория канонизированных святых, в отношении которых база данных зачастую, напротив, очень обширна и обильна. Однако в нашем случае ее следует оставить в стороне, поскольку данные здесь представлены в весьма специфическом агиографическом дискурсе, далеком от принципов исторической и эмпирической достоверности¹⁶. По этой причине мы представим сейчас, лишь ради примера применения нашей методики, весьма частичный и схематический набросок ЖТ.

Жизненная траектория Константина Карловича Зедергольма (1830-1878).

В истории русской церкви этот человек известен как о. Климент (Зедергольм), иеромонах Оптиной пустыни. Доступные сведения о нем также невелики и обрывочны, но все же позволяют наметить контуры ЖТ – за счет, прежде всего, одного источника, брошюры «Отец Климент (Зедергольм) – иеромонах Оптиной Пустыни», которую написал Константин Леонтьев, бывший с ним в близкой дружбе в последние годы его жизни. В недолгом пути Климента, оборванном неожиданною болезнью, мы видим четыре последовательные формы жизни:

1830-1847: родительская семья

1847-1853: обретение истоков: путь к Православию и России

1853-1862: путь к иночеству

1862-1878: иноческое житие.

Форма 1: Родительская семья. (1830-1847).

Внешняя форма. Родился 23.07.1830 (здесь и далее все даты по ст. стилю). Семья – мать, отец, братья. Отец, Карл Альбертович Зедергольм (1789-1867), из Финляндии, с 1833 г. в Москве, лютеранский пастор и доктор философии. Был главой лютеранских общин в Туле, Орле и др., преподавал Закон Божий и другие дисциплины в Кадетском корпусе, Медико-Хирургической Академии и др., был автором многих учебных и религиозных сочинений.

Внутренняя форма. По свидетельству самого о. Климента, «Семья наша была хорошая и почтенная, но... сухая, немецкая семья» (30)¹⁷. В семье атмосфера строгой лютеранской религиозности. Отец – ревнитель веры, претерпевал служебные гонения за то, что в проповедях убеждал паству не переходить в православие. Однако о. Климент изначально не питал расположения к вере отцов: «Протестантство ничем не отталкивало меня, но ничем ... и не привлекало. Церковная служба наша мне не нравилась» (30). С ранних лет он обнаруживал отличные способности к языкам и литературе.

Языковая игра. Обычные вербальные практики детства и отрочества в семье и школе в России Николаевской эпохи. Некоторое отличие вносилось лишь русско-немецким двуязычием в семье и ближайшей окружающей среде.

Форма 2: Путь к православию и обрусению (1847-1853).

Внешняя форма. В 1847-1851 гг. Зедергольм – студент историко-филологического факультета Московского Университета. Учится блестяще, заканчивая курс одним из лучших. Приобретает глубокие познания в истории, литературе и прекрасное знание языков, свободно владея немецким, французским, английским, латынью, древне- и новогреческим. Проявляет большую склонность и способность к ученым занятиям, литературно-книжной работе. Завязывает в московском обществе дружеские связи со многими известными в истории лицами: М.П.Погодиным, К.Н.Бестужевым-Рюминым, Т.И.Филипповым, Б.Н.Алмазовым, П.М.Леонтьевым и др. Знал он и весь славянофильский круг. В 1853 г. он знакомится с И.В.Киреевским, ведет с ним беседы о православии и церкви, через него завязывает контакты со священником С.Г.Терновским, а

¹⁶ Разумеется, сфера агиографии давно и активно используется как источник самых разных научных данных – существует, к примеру, целая субдисциплина «социология святости» – но это использование требует особой герменевтики, в которую мы сейчас не можем входить.

¹⁷ Здесь и далее цифры в скобках после цитат – номера страниц по изданию: Православный немец иеромонах Климент (Зедергольм). Введенская Оптина Пустынь, 2002.

затем, по прямому совету и рекомендации Киреевского, с Оптиною Пустынью. 13 августа 1853 г. в Оптиной Пустыни он совершает переход в православие из лютеранства. В декабре 1853 г. он проводит в Оптиной Рождественское говение.

Внутренняя форма. Главная суть данного периода – непрерывное, истовое тяготение Зедергольма к православной церковности и вхождение в ее стихию, а параллельно с этим – его «желание обрусеть» (по его собственному выражению), сближение с русской жизнью, ее духом и стилем, обычаями и культурой. Как можно видеть, в самой натуре его было некое «избирательное родство» с духом и средой православного монашества, и оно неуклонно заставляло его отыскивать в своем окружении, изначально очень далеком от этой среды, ведущие к ней вехи. Он был уже с детства очень религиозен (ср.: «религиозные потребности мои были сильны» (30)), однако протестанство, во всех решительно его сторонах, не влекло его, не насыщало его религиозность (ср.: «Я всегда был недоволен сухостью и безжизненностью нашего вероисповедания»¹⁸). Характерно, что одною из первых вех на пути к православию послужили «Избранные места из переписки с друзьями» Гоголя, книгу, которую всегда считали неудачной, неискренней и натянутой: «Летопись Иоанно-Предтеченского скита» сообщает, что ««Переписка с друзьями» была началом его[Зедергольма – С.Х.] обращения к Православию, как сам он говорил» (34). Затем заметною вехой стало знакомство с Иваном Киреевским и его влияние; по словам его К.Леонтьеву, «Киреевский был весь душа и любовь» (37). Последняя же и решающая веха – приезд в Оптину. У того же Леонтьева читаем: «Отец Климент говорил мне сам, что как только... он вошел... в скит и посмотрел на все вокруг себя, так и сказал себе в сердце своем: «Здесь тебе кончить жизнь»» (39).

Другое слагаемое внутренней формы – «желание стать русским», «симпатия к русским национальным формам» (выражения Зедергольма), и это слагаемое проявляется также весьма активно. В зрелые годы он «себя считал совсем славянином по духу» (146) и был столь ревностным русским патриотом, что будучи уже в монашестве, не смог однажды вести богослужение, расстроившись из-за какой-то неудачи русских войск в Болгарской войне. В этом обрусении важную роль играли его студенческие дружбы, о которых он рассказывал К.Леонтьеву так: «В университете у меня были два друга, два товарища: покойный поэт Б.Н.Алмазов и Третий Иванович Филиппов... С ними мне было очень весело и приятно... Они оба много говорили мне о русском духе, о русской народности, о русской поэзии... Однажды я сказал: «Третий Иванович, сделай меня русским». – «Для этого прежде всего надо стать православным», – отвечал он. Вот это желание обрусеть косвенно тоже помогло моему обращению» (31). Как видно отсюда, тяга к православию и монашеству была, без сомнения, ведущим слагаемым, которое придавало единство всей форме жизни.

Языковая игра. Время данной формы жизни – это время «кружковой культуры», интенсивных дискуссий в русском обществе, в которых формировались лагеря западников и славянофилов. По праву можно считать, что возникла и специфическая «славянофильская языковая игра», в которой вербальные практики кружковых споров и славянофильского идеологического дискурса сочетались с определенными особенностями, определенной стилистикой или стилизацией жизненного поведения. В ходе своего обрусения Зедергольм включается в эту языковую игру.

Форма 3. Путь к иночеству (1853-1862).

Внешняя форма. По окончании университета Зедергольм продолжает ученые труды, работая над диссертацией по Римской истории. Некоторое время он служит домашним учителем в семействе И.В.Киреевского. В 1857 г. выпускает в свет книгу о Катоне, в 1858 защищает магистерскую диссертацию «О жизни и сочинениях Катона Старшего». В том же году он поступает на службу в Святейший Синод, где вскоре становится чиновником по особым поручениям при обер-прокуроре Синода графе А.П.Толстом. В 1860 г.

¹⁸ Слова Зедергольма, сказанные при переходе в православие 13 августа 1853 г. Цит. по: С.Нилус. На берегу Божьей реки. Ч. 2. Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С.184.

совершает четырехмесячную служебную поездку по православному Востоку (Греция, Турция, Палестина) для собрания сведений о постановке богословского образования и состоянии православных монастырей. Составляет обширные заметки о путешествии, ставшие позднее основой для ряда брошюр и статей. В 1862 г. выходит в отставку и 31 марта 1862 г. принимает монашество, став послушником Оптиной Пустыни.

Внутренняя форма. Суть периода – поиск образа существования, дающего возможность полноценной самореализации. Для Зедергольма такой образ должен был сочетать ученые занятия, немецкую упорядоченность и пребывание в стихии православной церковности; пропорции и конкретные формы этих составляющих предстояло найти. Служба в Синоде при графе А.П.Толстом, очень ценившем Зедергольма, в известной мере давала решение проблемы, но истинное решение стало ясно лишь в результате пребывания на Афоне во время поездки 1860 г. Духовною кульминацией этого пребывания – как и всей поездки, и даже всего жизненного периода – стали для Зедергольма встречи и беседы с афонским старцем Иларионом. Тот был подвижник-грузин с необычайной биографией, бывший духовником при дворе грузинских царей, чудом избежавший казни за смелое исповедание христианской веры перед турецким пашой и на Афоне живший строгим отшельником в самой суровой аскезе. Он оказал на Зедергольма огромное впечатление и влияние, тот тщательно старался записывать каждое его слово, и Леонтьев резюмирует: «Ничего так не утвердило Зедергольма в желании стать монахом, как поездка на Афон и беседы с отцом Иларионом» (67). Но характерно для Зедергольма и то, что после возвращения с Афона, в вызревании окончательного решения и поступка проходят еще два года. Решение же заключалось в коренном изменении формы жизни – в исходе из мира и принятии монашества. «Я шаг за шагом, мыслью дошел до необходимости стать монахом» (72), – свидетельствует он сам. В аспекте конституции личности, это отвечало тому, что конститутивными антропопрактиками для него прежде были некоторые примыкающие практики; теперь же их место должна была занять непосредственно сама исихастская практика, формирующая конституцию Онтологического Человека.

Языковая игра. Данная форма жизни носит переходный характер, что отражается и на языковой игре. Работа Зедергольма над диссертацией о Катоне предполагала академическую среду и отвечающие ей вербальные и жизненные практики книжного ученого-классика, филолога и историка. Последующая служба в Синоде – уже иная языковая игра, которую составляют вербальные, жизненные, служебные практики чиновника Духовного ведомства. Четырехмесячной поездке 1860 г. соответствуют разнообразные языковые игры путешественника по православному Востоку под турецким владычеством – путешественника, который является одновременно православным паломником и представителем Русской Церкви. И наконец, в течение всего периода исподволь, постепенно происходит усвоение Зедергольмом аскетико-монашеского строя души и мысли, что можно называть его включением в исихастскую языковую игру.

Форма 4. Иноческое житие (1862-1878).

Внешняя форма. Для этого периода есть и беглое описание внешности нашего героя: «Монах небольшого роста, белокурый и с чрезвычайно приятным и веселым лицом» (51). Придя в Оптину, Зедергольм проходит положенные ступени монашеского служения: При этом он не избирает путь строгой, крайней аскезы, не практикует усиленного воздержания. Для проживания у него отдельная келия, теплая и просторная, «уютная и приветливая», которую ему выстроил граф А.П.Толстой на свои средства. Все оптинские годы при нем состоит слуга-келейник, о. Тимофей, он же затем манатейный монах Тимон (Трунов). 3 августа 1863 г. он становится рясофорным послушником, 16 декабря 1867 г. пострижен в мантию с наречением монашеского имени Климент, 7 сентября 1870 г. посвящен в сан иеродиакона и наконец 8 июля 1873 г. – в сан иеромонаха. Все годы в Оптиной он несет одно и то же монашеское послушание, двоякое: помогает старцу Амвросию в его обширнейшей переписке и активно участвует в работе оптинской

аскетико-филологической школы, занимавшейся переводами и изданием святоотеческих, аскетических и иных духовных сочинений. Занимается он и собственными учеными трудами: составляет жизнеописания оптинских подвижников, пишет статьи с критикой протестантизма и католицизма. Помимо того, он постоянно, деятельно занимался прозелитизмом, стремясь обращать в православие своих бывших единоверцев, родителей, братьев, просто знакомых. Его усилиями в православие перешли его мать, один из братьев, близился к обращению и отец в последний период своей жизни. Будучи, однако, слаб здоровьем, «к концу семидесятих годов о. Климент стал недомогать» (24), так что не мог даже ходить на утреннее молитвенное правило в храм. Весной 1878 г. заболевает воспалением легких, которое не было вовремя распознано, и 30 апреля умирает.

Внутренняя форма. Оптина Пустынь – очаг русского исихазма, и вступление Зедергольма в оптинское иноческое сообщество определенно значило, что его конституция теперь стала формироваться непосредственно исихастской практикой, соотносясь с исихастской Лествицей. Такое соответствие явно и несомненно: в опыте монаха Климента главное место занимают именно практики, отвечающие начальным ступеням Лествицы – послушание, борьба со страстями, молитвенное делание, не имеющее еще характера исихастской непрерывной молитвы. Все они исполняются с истовым усердием. Послушание старцу Амвросию было абсолютным: «Климент даже погулять по лесу не дерзал без благословения старца» (167). Борьба со страстями была самой искренней и ревностной: «Страсти ... могли волновать его, но при помощи любимого старца и духовника, при постоянной усердной молитве борьба всегда кончалась победой честного инока над плотским еще человеком» (166). Монашеский Устав, все богослужения и молитвенные правила соблюдались им строжайше.

Но при всем том есть и важные индивидуальные отличия. 16 лет в монашестве – срок немалый, однако на всем его протяжении мы едва ли находим значительные продвижения в восхождении по Лествице. Решающий рубеж в восхождении – ступень исихии, давшая название всей школе православной аскезы¹⁹. Это своего рода экватор пути восхождения: режим «священнобезмолвия», внутреннего мира и молитвенной тишины, завершающий борьбу со страстями и открывающий возможность, создающий предпосылки к синергии (встрече с энергиями Онтологического Другого) и к выстраиванию высших ступеней духовной практики. И все свидетельства о монашестве Зедергольма ясно показывают, что этот рубеж им не был достигнут. Стадия «невидимой брани» аскета, борьбы со страстями, остается отнюдь не пройденной, не завершенной им вплоть до конца жизни. Во всех его характеристиках, всех рассказах о нем звучит один лейтмотив: «Он был вспыльчив, очень вспыльчив» (112), что отвечает страсти гнева, гневливости, одной из главных в исихастской (как и общехристианской) номенклатуре страстей. Это свойство сильнее и постоянно сказывалось на его жизни, его отношениях с братией, однако преодолеть его он так и не смог, и К.Леонтьев заключает: «о. Климент был слишком горяч, слишком... вспыльчив. Мне кажется, что и преклонные года не изменили бы его в этом отношении» (158). Не удалось преодолеть и некоторые иные страсти, и общую чрезмерную эмоциональность; ср. хотя бы: «Он был самолюбив... пребывал в вечном волнении... Взволновавшись сам донельзя, поднимал целую бурю» (166, 164, 165) и т.п. Итоговый же вывод тот, что в целом, о. Климент был более успешен в делах внешнего служения, каковы держание строгого Устава, исполнение послушаний, ученые и миссионерские труды, нежели в самой сути исихастского подвига, в практике себя, духовном искусстве Умного Делания. В формировании его конституции преобладающую роль продолжали играть примыкающие практики исихазма, и лишь в меньшей мере – собственно исихастская практика, в которой он еще пребывал на низших ступенях, когда его жизнь была оборвана безвременной кончиной.

¹⁹ См.: С.С.Хоружий. Исследования по исихастской традиции. Т.1. К феноменологии аскезы. СПб., 2012. С.68-71.

Языковая игра. Теперь Зедеггольм – член монашеского сообщества исихастской ориентации. Очень стоит заметить, что роль вербальности в исихазме (как и вообще в духовных практиках) как нельзя точнее соответствует дефиниции языковой игры у Витгенштейна: вербальные практики здесь нисколько не автономны, но целиком интегрированы, влиты в «суммарное целое языка и деятельностей» – в многомерный комплекс взаимосвязанных антропопрактик, собранных в единую практику себя, практику трансцендирующей аутотрансформации. Исихастская молитва – это активность всего цельного человеческого существа, сочетающая умственные, психические и телесные активности, включающая даже и социальный аспект, связь аскета с исихастским сообществом и всем миром. Но, как мы видели, о. Климент – лишь «новоначальный» исихаст, и исихастская языковая игра лишь очень частично отвечает его форме жизни (в частности, именно сам стержень данной игры, исихастская непрестанная молитва, в этой форме еще отсутствует). В целом же, его языковая игра довольно гетерогенна, причем большею частью в ней – практики внешнего служения: общение с братией, участие в работе аскетико-филологической школы (переводы и редакция духовных текстов), собственные писания на аскетические темы, конфессиональная полемика и прозелитизм, пастырское окормление оптинских паломников... Свой отпечаток накладывают и непреодоленные страсти: для Климента типичны «горячие» речевые практики – многоречивые разговоры, разговоры на пылких эмоциях, когда он даже «нередко... оскорблял некоторых из братьев, но... сам же первый шел к оскорбленному брату просить у него прощения» (20). Все это очень далеко от исихастской языковой игры.

Так картина вербального измерения жизненной траектории подтверждает наш общий вывод о ней: ЖТ о. Климента (Зедеггольма) несомненно принадлежит формации Онтологического Человека; но конституция, отвечающая данной формации, здесь сочетается со многими инородными элементами и далеко не успела сформироваться полностью.

Разобранный пример также позволяет заключить, что введенное новое понятие отнюдь не является избыточным. Оно дает содержательное структурно-аналитическое представление единичного человеческого существования, развернутого в его темпоральных изменениях и в то же время охваченного как единое целое; и в арсенале антропологии трудно найти что-либо подобное. Поэтому оно открывает новые возможности для изучения антропологической реальности в ее процессуальных аспектах. Во многих гуманитарных областях, изучение ЖТ – естественная и назревшая задача: скажем, в русле микроистории реконструкция конкретных ЖТ – естественный следующий шаг после таких исследований как «реконструкция средневековой деревни» в духе Ладюри. Встающие задачи анализа жизненных траекторий, выстраивания их конкретных примеров, их сопоставления, классификации и т.д. явно заслуживают внимания исследователей.